



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Elementy magii w folklorze medialnym

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2009). Elementy magii w folklorze medialnym. W: P. Grochowski, G. Gańczarczyk (red.), "Folklor w dobie Internetu" (S. 41-54). Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jan Kajfosz
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Elementy magii w folklorze medialnym

Temat niniejszego przyczynku wymaga w pierwszym rzędzie odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie można mówić o folklorze medialnym i czy można znaleźć uzasadnienie dla przyporządkowania zjawisk nazywanych tym pojęciem do kategorii folkloru. Jeśli chodzi o folklor jako taki, w świetle badań nad jego współczesnymi gatunkami nie udaje się go zdefiniować przedmiotowo, czyli za pośrednictwem jego tematów, gdyż te są bardzo różne i stosunkowo zmienne. Folklor zmienia się razem z mentalnością i ze zmieniającymi się obrazami świata. Jak powiada Dionizjusz Czubała: „w rzeczywistości bowiem każde pokolenie dysponuje właściwym dla swego czasu repertuarem”¹. Jakikolwiek tekst może z biegiem czasu utracić swój potoczny, konwencjonalny charakter. Oznacza to, że status folkloru trzeba przyznawać tekstom zawsze na nowo, w zależności od aktualnego ich funkcjonowania i w zależności od aktualnego ich miejsca pośród reszty tekstów. Nie może im być przyznany raz na zawsze. O folklorze trzeba zawsze mówić tylko i wyłącznie w związku z określoną społecznością komunikacyjną, która żyje w określonym czasie i w określonej przestrzeni².

¹ D. Czubała, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005, s. 29.

² Przykładem podobnej przestrzeni mogą być również strony internetowe, czyli „miejsca” albo „środowiska”, które wybierają i do których powracają internauci. Nieograniczoność globalnej sieci informacyjnej jest w tym sensie tylko potencjalna, bo nie da się w niej odwiedzać wszystkich „miejsc” jednocześnie.

Egzaminu nie zdają też próby definiowania folkloru przez określenie jego podmiotu, czyli nosiciela³. Kategoria ludu, która w ramach paradygmatu romantycznego wyznaczała zakres funkcjonowania folkloru⁴, jest dziś nieprzydatna, ponieważ jego najbardziej żywotny współcześnie gatunek, jakim jest legenda miejska⁵, nie ma granic społecznych, które wyznaczałyby zakres jej transmisji⁶. Zamiast o ludzie można mówić co najwyżej o ludziach w tym znaczeniu, że nosicielem folkloru jest – w różnym nasileniu – każdy człowiek jako uczestnik kultury ludowej lub też popkultury, rozumianej jako późniejsza postać tej pierwszej, mająca charakter masowy⁷.

Nosicielem folkloru czyni każdego człowieka posiadanie przezeń przyzwyczajęń i stereotypów komunikacyjnych czy poznawczych (uproszczonych obrazów rzeczywistości), wygłaszanie sądów upraszczających (np. maksym i przysłów) czy obiegowych narracji. Można w tym kontekście przytoczyć tezę o wzajemnej przekładalności stereotypu (rozumianego jako uproszczony, w miarę powtarzalny i oporny na zmiany obraz rzeczywistości⁸ związany ze słowem lub innym znakiem, któremu towarzyszy jednoznaczna treść aksjologiczna), sądu opiniującego oraz obiegowej narracji⁹. Tezę tę łatwo potwierdzić, sięgając do współczesnych legend miejskich: funkcjonujące w naszym obszarze kulturowym wyobrażenie o Chińczykach, którzy jedzą psy i koty, przekłada się, po pierwsze, na obiegowe sądy typu „w Chinach jedzą psy”, po drugie, na narracje np. o tym, jak to gość chińskiej restauracji znalazł w swej porcji jedzenia koci pazur albo też widział przez uchylone drzwi, jak na zapleczu chiński kucharz dzieli na porcje martwego psa lub kota¹⁰.

Jak podkreśla za J. H. Brunvaldem P. Janeček, jesteśmy świadomi własnego folkloru tak samo mgliście, jak reguł gramatycznych własnego języka¹¹.

³ Piotr Kowalski już w roku 1990 stwierdzał stanowczo: „Należy ostatecznie zrezygnować z wiejskiego wyróżnika socjologicznego, jako podrzędnego w ogólnym, teoretycznym definiowaniu folkloru” (P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990, s. 111).

⁴ V. Krawczyk-Wasilewska, *Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa 1986, s. 10.

⁵ D. Czubała, *Współczesne legendy miejskie*, Katowice 1993, s. 7.

⁶ P. Janeček, *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice*, Praha 2006, s. 324.

⁷ V. Krawczyk-Wasilewska, dz. cyt., s. 44–45.

⁸ Pierwszy raz słowo „stereotyp” pojawia się u Waltera Lipmanna w jego książce *Public Opinion* (New York 1922) w znaczeniu „obraz w głowie ludzkiej”; J. Bartmiński, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin 2007, s. 54.

⁹ U. Eco, *Lector in fabula, Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 32–33, 37; P. Kowalski, dz. cyt., s. 116–117.

¹⁰ P. Janeček, dz. cyt., s. 106–108.

¹¹ Tamże, s. 324.

Człowiek, zapominając o języku i jego regułach (a tak samo o kulturze i jej regułach), kieruje swoją uwagę na „fakty”, a nie na formę, w jakiej mu się one przedkładają, co można za H. G. Gadamerem nazwać „samozapomnieniem języka”¹². Samozapomnienie języka to w gruncie rzeczy nic innego jak tylko realizm językowy, polegający na kierowaniu uwagi na „obiektywne zjawiska” i jednoczesnym zapominaniu o problemie językowo i kulturowo uwarunkowanego konstytuowania się – albo też konstruowania – owych zjawisk¹³.

Wydaje się, że w świetle nieustających dyskusji nad zakresem znaczeniowym pojęcia folkloru przydatne mogłoby być traktowanie go, przynajmniej w pewnym względzie, jako kategorii naturalnej, która przewiduje, po pierwsze, stopniowalność oraz nieostrość swych konturów znaczeniowych, po drugie, wiązkę cech charakterystycznych, którymi odznaczają się jego najbardziej reprezentatywne przypadki¹⁴. Jeżeli np. w ramach teorii literatury przyjmuje się, że niektóre teksty są mniej lub bardziej typowymi przykładami określonego gatunku literackiego, można by tak samo mówić o mniej lub bardziej typowych przykładach (okazach) tekstu folkloru w zależności od tego, jakie kryteria i w jakiej mierze dane teksty spełniają. Jest przy tym oczywiste, że różne szkoły w Polsce i na świecie przypisywały i przypisują różną wagę poszczególnym kryteriom, skąd bierze się pewna niejednoznaczność pojęcia folkloru.

Jeśli za jeden z najważniejszych wyznaczników tekstu folkloru uznać jego stereotypizację, można przyjąć, że kluczową rolę – choć niekoniecznie jedyną – przy orzekaniu o przynależności tekstu do poszczególnych gatunków folkloru odgrywa pytanie, na ile zawarte w nim treści odpowiadają perspektywom, przekonaniom i strategiom działania powszechnym wśród członków określonej społeczności językowo-kulturowej (albo wśród członków określonego środowiska), w ramach której tekst się pojawia. Uprzywilejowane w takim spojrzeniu kryterium orzekania o przynależności tekstu do sfery folkloru sprowadza się zatem do pytania, na ile zawarte w przekazie treści zadomowione są w świadomości członków danej społeczności, na ile są one przez nich podzielane i odtwarzane. Pod tym względem można się odwołać do nie tracącej niczego ze swej aktualności pracy Bogatyriewa i Jakobsona, według których za tekst folkloru można uznawać wyłącznie taki przekaz, który zo-

¹² H. G. Gadamer, *Člověk a řeč*, przeł. J. Sokol, J. Čapek, Praha 1999, s. 22–29.

¹³ L. Weisgerber, *Die geistige Seite der Sprache und ihre Erforschung*, Düsseldorf 1971, s. 33–39.

¹⁴ J. Maćkiewicz, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1999, s. 49–52.

stał „wprowadzony do społecznego obiegu” i „zaakceptowany przez zbiorowość”¹⁵. Zaznaczając, że każda parafraza jest w mniejszym lub większym stopniu interpretacją, można cytowane tu słowa odczytać jako przypisanie do kategorii folkloru tekstów, które weszły w kolektywną pamięć określonej społeczności ludzkiej, a co za tym idzie – które pojawiają się w ramach tejże społeczności na szerszą skalę w postaci różnych wariantów i mają w związku z tym stereotypowy charakter. Można zatem przyjąć, że zadomowienie się tekstu w świadomości sprowadza się do jego bardziej lub mniej dokładnego reprodukowania, czyli do powtarzania określonych form czy struktur znaczeniowych¹⁶, co przekłada się na jego konwencjonalny i w miarę systematyczny charakter. Z tego właśnie względu za kluczowy wyznacznik przekazu folklorystycznego uznać można wierność określonym wzorcom tekstowym¹⁷, które siłą rzeczy wśród użytkowników rzadko ulegają obiektywizacji, rzadko są przez nich zauważane. Wyrazistość owych wzorców jest zaś

wprost proporcjonalna do stopnia stabilizacji tekstu w procesie społecznego przekazu (tj. w procesie jego „folkloryzacji”). Jedynie teksty o silnych wzorcach – określane mianem kliszowanych lub stereotypowych mają szansę przetrwać w społecznej pamięci i społecznym obiegu¹⁸.

Wzorcowy charakter tekstu folkloru jest wynikiem jego uzależnienia od poznawczych, estetycznych i ludycznych przyzwyczajeń, oczekiwań i upodobań odbiorców-nadawców. Tekst folkloru musi odpowiadać owym oczekiwaniom (jest to warunkiem jego przetrwania), a jego odbiorca-nadawca ma przez to udział w kreowaniu jego przyszłych postaci. Jeśli uznać za definicyjne cechy folkloru wzorcowy charakter oraz zależność od masowego odbiorcy-nadawcy, można włączyć do tej kategorii oprócz tekstów przekazywanych drogą ustną również teksty, które docierają do swego odbiorcy za pośrednictwem mediów, jeśli oczywiście spełniają one powyższe kryteria. Członek określonej komunikacyjnej zbiorowości, właśnie jako masowy odbiorca teks-

¹⁵ P. G. Bogatyriew, R. Jakobson, *Folklor jako specyficzna forma twórczości*, przeł. A. Be-reza, „Literatura Ludowa” 1973, nr 3, s. 29, 32.

¹⁶ J. Bartmiński, *Stereotypy...*, s. 50; V. Krawczyk-Wasilewska, dz. cyt., s. 65–66; P. Kowalski, dz. cyt., s. 119.

¹⁷ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007.

¹⁸ Tamże, s. 105. Por. też J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981, s. 16; J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007, s. 50.

tów folkloru, jest nieświadomym cenzorem w tym sensie, że to od niego zależy, czy i w jakiej postaci tekst będzie dalej przekazywany. Klasycznym przypadkiem wykonywania owej cenzury – w folklorystyce nazywanej cenzurą przewencyjną¹⁹ – jest sytuacja, gdy odbiorca bezpośrednio wpływa na formę i treść przekazywanego tekstu, bo zmienia się w jego nadawcę.

Przypatrując się najbardziej popularnym tekstom pojawiającym się w mediach, można stwierdzić, że również tutaj odbiorca wpływa na ich kształt, nawet jeżeli nie jest bezpośrednim nadawcą danego komunikatu. Chodzi głównie o to, że tylko masowy czytelnik lub słuchacz jest w stanie zapewnić mediom odpowiednie dochody z reklamy, te bowiem uzależnione są od liczby odbiorców, do których tekst medialny jest skierowany. Również w tym przypadku popularny przekaz medialny jest wyraźnie uzależniony od kompetencji jego użytkowników, gdyż właśnie szerokie rzesze odbiorców decydują o formie i treści popularnych przekazów medialnych, a cenzura przewencyjna przyjmuje tu formę oglądalności czy poczytności. Daje to podstawę do tego, by z całego ogromu tekstów medialnych wyłonić te, które mają najbardziej popularny, potoczny, powtarzalny charakter, i przynajmniej pod tym względem porównać je z klasycznym folklorem słownym, traktując jako folklor medialny. Nie jest to bynajmniej pogląd nowatorski, koncepcja folkloru gazetowego czy dziennikarskiego znana jest od pierwszej połowy XX wieku²⁰.

Trzeba jednocześnie stwierdzić, że w przypadku folkloru medialnego liczba odbiorców nigdy nie jest jedynym czynnikiem decydującym o formie i treści jego komunikatów. W grę wchodzi tutaj bowiem również sfera *public relation*, sprowadzająca się do różnego typu perswazji czy socjotechnik²¹. Mówiąc o perswazji w popularnych tekstach medialnych, warto wspomnieć np. o pomysłach wykorzystywania plotek i pogłosek jako „broni psychologicznej” podczas zimnej wojny²² czy też o istnieniu tzw. legendy merkantylnej albo też legendy fiskalnej czy rynkowej, wykorzystywanej w biznesie do zwalczania konkurencji (np. wątek martwej myszy w butelce Coca-Coli)²³. Wymienione przykłady są dowodem na uzależnienie potocznego dyskursu (rozumianego jako system nadający granice językowi i wyrażanej w nim wiedzy) od stosunków ekonomicznych i od władzy, która nie polega na zakazach, lecz

¹⁹ P. G. Bogatyriew, R. Jakobson, dz. cyt., s. 29–31.

²⁰ V. Krawczyk-Wasilewska, dz. cyt., s. 45–46; P. Janeček, dz. cyt., s. 325, 330.

²¹ Por. J. Barański, *Socjotechnika. Między magią a analogią*, Kraków 2001.

²² D. Czubala, *Współczesne...*, s. 10.

²³ Tamże, s. 78–79.

na tworzeniu rzeczy, tożsamości i idei, jednym słowem: na zamierzonym kreowaniu określonego obrazu świata, który uchodziłby w oczach jego nosicieli za sferę oczywistości i konieczności²⁴.

Koncepcja folkloru medialnego ma swoje uzasadnienie. Po pierwsze, kształt tekstów ukazujących się w popularnych mediach, podobnie jak w przypadku klasycznego folkloru słownego, uzależniony jest od potrzeb, oczekiwań i upodobań masowego odbiorcy. Po drugie, z wyżej wymienionych względów folklor medialny cechuje taka sama systemowość i orientacja na *langue*, jak twórczość słowną. Tekstami, które charakteryzują się wyjątkowo systemowym charakterem, są np. artykuły w prasie brukowej. Punktem odniesienia dla nich jest nie tyle rzeczywistość, którą mają opisywać, co raczej interesy nadawcy, a przede wszystkim potoczna mentalność odbiorców, do której muszą trafiać – zgodność z tą mentalnością to warunek zaistnienia i „przetrwania” tekstu w komercyjnych mediach.

Jeśli artykuły w tzw. bulwarówce mają zaspokajać potrzeby i oczekiwania masowego czytelnika, nie mogą charakteryzować się schematami poznawczymi, które różniłyby się zasadniczo od schematów poznawczych szerokich rzesz czytelnicznych. Schematy poznawcze, o których tu mowa, nie są przy tym niczym innym jak tylko jedną z kluczowych sfer językowo-kulturowego *langue*²⁵. Mechanizmy porządkowania świata, dzięki którym świat postrzegany zostaje zamieniony w świat przedstawiony w popularnych tekstach medialnych – przez wyłonienie odpowiednich „faktów” i relacji przyczynowo-skutkowych pomiędzy nimi – muszą odpowiadać strategiom poznawczym powszechnie stosowanym przez potencjalnego czytelnika w życiu codziennym. W tym sensie masowy odbiorca sprawuje władzę nad stylem, kompozycją i światami przedstawionymi bulwarówki, podobnie jak nosiciel folkloru nad światami przedstawionymi własnej twórczości słownej. Jest zatem jednym ze znaczących czynników, choć na pewno nie jedynym, które kształtują dyskurs kultury masowej. Popularne teksty medialne (telewizyjne, internetowe, radiowe i prasowe) charakteryzują się, tak samo jak teksty folkloru, efe-

²⁴ E. Baldwin i in., *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 56–139.

²⁵ Warto w tym kontekście przypomnieć spostrzeżenia Umberto Eco: „Przed wszystkim można by wyodrębnić scenariusze maksymalne, czyli prefabrykaty fabuł: takimi scenariuszami byłyby standardowe schematy seryjnej powieści kryminalnej lub zespoły baśni, w których powtarzają się zawsze te same funkcje (w znaczeniu Proppowskim) w tej samej kolejności; scenariusze takie byłyby w istocie regułami gatunku – podobnymi do tych, jakie przewidują „prawidłową” organizację spektaklu variété w TV, w którego skład muszą wchodzić pewne składniki w ustalonej kolejności [...]” (U. Eco, dz. cyt., s. 119).

merycznością. Gazeta nie jest, w przeciwieństwie do książki, przeznaczona do archiwizowania jej przez czytelnika. Sensacyjny artykuł w prasie czy w Internecie pojawia się i znika podobnie jak np. pogłoska czy plotka.

Warto w tym miejscu przywołać znane rozróżnienie gatunków folkloru na fabulaty i memoraty²⁶. Jeśli stosunkowo łatwo zaklasyfikować jako zjawisko folkloru takie gatunki jak bajka czy dowcip, które jako fabulaty uchodzą za fikcję artystyczną, o wiele trudniej jest zrobić to w przypadku memoratów, czyli przekazów, które w mniemaniu nadawcy i odbiorcy informują o „obiektywnej rzeczywistości”. Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku legendy miejskiej czy obiegowej plotki lub pogłoski (obiegowej, czyli takiej, która przeszła przez proces folkloryzacji²⁷), które w oczach swych użytkowników uchodzą za wiadomości o „faktach”, przekazy absolutnie prawdziwe, potwierdzone najczęściej przez rzekomego naoczego świadka, z reguły osobę „nieomal osobiście” znaną nadawcy (przyjaciela, znajomego czy sąsiada osoby bezpośrednio znanej narratorowi). Mimo że światy przedstawione podobnych gatunków mają bardzo często charakter nie mniej fikcyjny niż światy przedstawione fabulatów, cechuje je fikcja realistyczna²⁸, co znaczy, że nie są przez swych nosicieli rozpoznawane jako gatunki folkloru, lecz jako sensacyjne wiadomości.

Tekst na temat „obiektywnych faktów” może być rozpoznany jako gatunek folkloru tylko na podstawie częściowego choćby podważenia realności jego świata przedstawionego i porównania go z podobnymi tekstami. Można w tym trybie zidentyfikować np. legendę miejską jako gatunek, którym rządzi określona poetyka, określone mechanizmy konstruowania fabuły, czyli mechanizmy budowania rzekomej obiektywnej rzeczywistości, o której tekst opowiada. Jeżeli doświadczenie jako pierwotna reprezentacja świata w świadomości jest w określonym stopniu wybiórcze i uzależnione od językowo-kulturowego systemu, to wtórnej reprezentacji świata w postaci doświadczenia przekazanego w tekście musi to dotyczyć w dwójnasób. Reprezentacja doświadczenia w tekście w porównaniu z samym doświadczeniem jest nie tylko uproszczona w drodze selekcji znaczeń, wyidealizowana czy – jak określa to Barthes – „nagięta” przez mit²⁹, czasem może być w całości wynaleziona.

²⁶ L. Röhrich, *Sage*, Stuttgart 1996, s. 3–9.

²⁷ R. Sulima, *Dokument i literatura*, Warszawa 1980, s. 98–99, 113, 122.

²⁸ D. Kadłubiec, *Między memorem a fabulem*, [w:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, red. T. Smolińska, Opole 1999, s. 63–69.

²⁹ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 239–280.

Z dystansu do medialnej reprezentacji rzeczywistości zrodziła się zresztą głośna koncepcja *symulakrum*³⁰ – medialnej rzeczywistości, która jest bardziej przekonująca niż bezpośrednio doświadczany świat m.in. dlatego, że będąc jego wtórną reprezentacją, może bez ograniczeń wychodzić naprzeciw przyzwyczajeniom poznawczym, oczekiwaniom i upodobaniom swego odbiorcy. Dla folklorysty wynika z tego, że źródła jakichkolwiek sensacyjnych wiadomości należy szukać zarówno w rzeczywistości zewnętrznej, jak również w potocznej świadomości i w mechanizmach, za pośrednictwem których owa świadomość rzeczywistość zewnętrzną porządkuje. Odtwarzanie bezpośredniej reprezentacji świata w narracji zawsze niesie znamiona wybiórczości i wynalazku, polegające na pomijaniu czy uwypuklaniu albo wręcz wynajdywaniu faktów oraz ich najróżniejszych aspektów znaczeniowych. Ów proces nigdy nie jest przypadkowy, zawsze rządzi nim określony kod, czyli dyskursywnie uwarunkowane, w miarę powszechne i niemal rutynowe (czyli relatywnie trwałe) reguły budowania obrazu świata. Fakt, iż świat przedstawiony jakiegokolwiek tekstu nigdy nie jest dokładnym odbiciem świata rzeczywistego, lecz zawsze tylko jego mniej lub bardziej udaną reprezentacją, wywołuje więc podstawowe pytanie o kolektywnie uwarunkowane czy utrwalone mechanizmy tworzenia owych reprezentacji – pytanie o reguły, według których owe reprezentacje są konstruowane.

Za jeden z kluczowych kodów, czyli systemów porządkujących, według których budowany jest potoczny obraz świata, uznać można magię. Magia jako system działań praktycznych i poznawczych, jako określona wykładnia świata, daje człowiekowi przeświadczenie, że potrafi wszystko wytłumaczyć i przewidzieć, że może w pełni kontrolować swoją teraźniejszość i przyszłość. Podstawowe zasady porządkowania rzeczywistości w ramach owego kodu – wzięte razem ze swoją płaszczyzną performatywną, czyli z płaszczyzną tekstu – można nazwać „magicznym obrazem świata”³¹. Zasady te opierają się na znanych prawach opisanych przez G. Frazera, a mianowicie na prawie podobieństwa i prawie styczności³².

Współczesnych przejawów magii nie można oczywiście utożsamiać z tradycyjnym światopoglądem mityczno-magicznym, gdyż tylko niektóre jego aspekty znajdują swą kontynuację w dzisiejszych praktykach i wyobra-

³⁰ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

³¹ W. Pawluczuk, *Sposób bycia jako rodzaj wiary*, Kraków 1991, s. 18.

³² J. G. Frazer, *Złoty ratolest*, przeł. E. Herold, V. Heroldová-Štovičková, Praha 1994, s. 18–19; M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. 4–5.

zeniach³³. Ponadto potoczne myślenie, w tym posługiwanie się symbolami czy formułowanie sądów opiniujących, rzadko cechuje konsekwencja i koherencja właściwa myśleniu naukowemu czy refleksyjnemu. Identyczny stan rzeczy może być rozpoznawany przez jedną osobę bardzo różnie, w zależności od konkretnej sytuacji i konkretnych subiektywnych potrzeb³⁴.

Najczęstszym przejawem magii w popularnej prasie – jednakże rzadko z magią utożsamianym³⁵ – jest astrologia. W przekonaniu o zależności pomiędzy pozycją gwiazd, która towarzyszyła narodzinom człowieka, a jego losem można rozpoznać przypadek zastosowania prawa styczności. Człowiek urodzony „pod określoną gwiazdą” – w momencie, w którym znajduje się ona w specyficznej konstelacji względem Ziemi oraz innych gwiazd – wchodzi z nią w niezbywalny kontakt, styczność, sąsiedztwo. Jeśli założyć, że wszystko, co raz bezpośrednio czy pośrednio zetknęło się ze sobą, na zawsze pozostanie uzależnione od siebie, to na podstawie obliczeń przyszłych ruchów gwiazdy i odtworzenia jej przyszłych konstelacji można przewidzieć los urodzonego „pod nią” człowieka. Ta zasada stanowi podstawę horoskopu, bez którego trudno sobie wyobrazić jakiegokolwiek popularne pismo.

Przypadkiem magii jest też określanie cech osobowości człowieka na podstawie znaku zodiaku, w którym się urodził. Chodzi o to, że ludzie urodzeni „pod tą samą gwiazdą” muszą posiadać te same cechy osobowości. Odwieczne hasło γνωρι σεαυτον (poznaj samego siebie) w popularnych artykułach psychologicznych – bynajmniej nie tylko tych, które inspirowane są tematyką New Age – przekłada się na uzależnienie świadomości człowieka od magiczno-fatalistycznych uwarunkowań. Astrologia przyjmuje tu postać czegoś, co można by nazwać *pop psychologią*. Obserwacje uczestniczące autora niniejszych słów potwierdzają bowiem, że wielu czytelników popularnych pism nie jest w stanie dostrzec różnicy między światopoglądowymi założeniami (presupozycjami) takich określeń, jak np. typowy choleryk i typowy skorpion. Kwestia związku między osobowością i znakiem zodiaku nie jest więc potocznie postrzegana jako przypadek magii, lecz raczej jako prawo psychologii, a więc nauki.

³³ A. Engelking, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, t. 1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1991, s. 158.

³⁴ T. Hołówka, *Myślenie potoczne, Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986, s. 132–137.

³⁵ Nie wszystkie przejawy myślenia magicznego są rozpoznawane jako przypadki magii. Zjawiska, które są potocznie rozpoznawane jako przypadki magii, można by opisać przy użyciu metafory „wierzchołka góry lodowej”. Ponadto pojęcie magia używane bywa w potocznej mowie w bardzo różnych znaczeniach, m.in. jako synonim czegoś tajemniczego, niewytłumaczalnego.

Z jeszcze innym przejawem magii w folklorze medialnym mamy do czynienia w listach czytelników, publikowanych w pismach poświęconych problematyce New Age. Jednym z takich pism jest poczytny czeski tygodnik „Spirit”, wydawany od 1992 r.³⁶ Wypróbowanym sposobem na utrzymywanie jego wysokiego nakładu jest publikowanie listów czytelników, w których opisują oni niezwykle przeżycia. Tygodnik zamieszcza wręcz na swych łamach apele o nadsyłanie podobnych tekstów do redakcji drogą pocztową bądź e-mailem. Najczęściej spotykane w listach czytelników wątki to umarli, którzy powracają z zaświatów po to, by dopełnić wcześniejszych obowiązków, przekazać ważną wiadomość, zapowiedzieć przyszłe zdarzenia albo przed nimi ostrzec. Drugim najczęściej występującym tematem są niewytłumaczalne znaki, które zapowiadają przyszłe zdarzenia albo informują o tych, które już zaistniały, np. o śmierci bliskiej osoby w odległym miejscu.

W obrazie rzeczywistości konstruowanym przez mentalność charakteryzującą się przynajmniej częściowo myśleniem magicznym nie tylko przeszłość, lecz również teraźniejszość jest kluczem do przyszłości. W świecie kultury magicznej nie istnieje nic, co nie byłoby lustrzanym odbiciem czegoś innego. Świat osiąga tu postać *continuum* wzajemnych relacji, związków, styczności, gdzie wszystko się powtarza i upodobnia do siebie: ziemia jest powtórzeniem nieba, ludzie, rośliny i zwierzęta są odwzorowaniem uniwersum. W tej perspektywie świat jawi się jako tekst, który trzeba tylko nauczyć się odpowiednio czytać („deszyfrować”), by poznawać rzeczy ukryte, m.in. przyszłość. Wszystkie zjawiska zachodzące w przyrodzie (kometa czy zorza na niebie, chmury, dźwięki wydawane przez ptaki itp.) są w ramach magicznego systemu widzenia i interpretowania rzeczywistości jawnymi znakami czegoś ukrytego, czegoś, do czego owe zjawiska są podobne, z czym sąsiadują (czyli stykają się) i z czym są z tego względu tożsame. Skrócona linia na dłoni jest znakiem skróconego życia; z ruchu gwiazdy na niebie można wnioskować, jaki los spotka człowieka, który się pod nią urodził; ponieważ w twarzy człowieka odbijają się dusza, można z niej „wyczytać” jego charakter itp.³⁷

Gdy zrozumiemy zachowania jednej cząstki kosmosu, możemy wnioskować, co dzieje się z inną jego cząstką.

³⁶ Patrz strony internetowe www.spirit.cz.

³⁷ M. Foucault, *Slová a veci*, przeł. M. Marcelli, M. Marcelliová, Bratislava 2000, s. 33–49; A. J. Gurevič, *Kategorie středověké kultury*, przeł. J. Kolár, Praha 1978, s. 49–50; J. Le Goff, *Kultura středověké evropy*, przeł. J. Čermák, Praha 1991, s. 312–313; P. Guiraud, *Semiologia*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1974, s. 71–78; P. Kowalski, *Theatrum świata wszystkiego i poćwiwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków 2000, s. 288–291; R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 176–182.

Przy takim rozumieniu zachodzące zdarzenia – zdarzenia teraźniejszości – nie generują przyszłości, ale mogą być odbierane jako jej zapowiedź. Rzeczywiście, zarówno to, co się dzieje w teraźniejszości, jak i to, co ma się wydarzyć w przyszłości, występuje jako odbicie lub symboliczne przedstawienie tego samego stanu wyjściowego. Związek pomiędzy tymi znakami jest zaszyfrowany, by tak rzec, w tym samym kodzie budowy świata³⁸.

Dobitnym tego przykładem mogą być ludowe wykładnie snów. *Polski sennik ludowy* autorstwa Stanisławy Niebrzegowskiej³⁹ pokazuje, że w gruncie rzeczy nie ma żadnej uchwytnej (możliwej do odtworzenia) treści snu, która nie byłaby zapowiedzią przyszłych zdarzeń. Zasady ludowej interpretacji snów nie opierają się zaś na niczym innym, jak tylko na prawie styczności oraz na prawie podobieństwa.

Ponieważ mentalność, w której choćby tylko doraźną rolę odgrywa myślenie magiczne, zakłada, że wszystko może mieć coś wspólnego ze wszystkim, wszystko może symbolizować coś innego, trudno w jej perspektywie znaleźć coś, co nie nadawałoby się do wróżenia lub konstruowania wyjaśnień już zaistniałych zjawisk⁴⁰. Mdłości autorki jednego z listów do tygodnika „Spirit” były jednoznacznym sygnałem śmierci jej ojca⁴¹; innej osobie ojciec przyśnił się dwa razy z rzędu, na podstawie czego rozpoznała, że zmarł⁴²; jeszcze ktoś inny widzi we śnie nietoperze i nieznaną postać, która zdradza mu, że to właśnie te zwierzęta roznoszą wirusa ptasiej grypy, w związku z czym poczuwa się on do obowiązku ogłoszenia tej prawdy czytelnikom „Spiritu”⁴³. We wszystkich wymienionych przykładach można znaleźć identyczną strukturę opartą na związku dwóch zjawisk paralelnie występujących w czasie, czyli będących w kontakcie, z których jedno jest znakiem drugiego (mdłości – śmierć ojca) albo na analogicznym związku dwóch podobnych do siebie zjawisk (wizja ojca – śmierć ojca, wizja nietoperza jako nosiciela ptasiej grypy – nietoperz jako nosiciel ptasiej grypy).

Myślenie magiczne eliminuje niepewność wynikającą z nieprzewidywalnego charakteru rzeczywistości, ponieważ nie zna kategorii przypad-

³⁸ B. A. Uspienski, *Historia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1998, s. 36–37.

³⁹ S. Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, Lublin 1996, s. 57–91.

⁴⁰ P. Lombardi, *Filozof i czarownica, Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 107.

⁴¹ „Spirit” 2007, nr 41, s. 21.

⁴² „Spirit” 2007, nr 23, s. 21.

⁴³ „Spirit” 2007, nr 30, s. 21.

ku⁴⁴. Wszystko ma swoją jawną przyczynę, każde zdarzenie jest konsekwencją wcześniejszych działań, co pozwala znaleźć wytłumaczenie wszystkich zjawisk i wskazać ich winowajcę. Autorka jednego listu zapewnia, że przyczyną serii prześladowających ją nieszczęść były kolczyki, na których ciąży przekleństwo. Jak tylko się ich pozbyła, szczęście do niej powróciło⁴⁵. Ktoś inny, kogo przez całe życie prześladował pech, kupił pewien wisiołek i zaczął nosić go jako amulet, w konsekwencji czego wygrał w totolotka, a jego życie zmieniło się na lepsze⁴⁶. Kolejna autorka wyraża przekonanie, że przyczyną nieszczęść, jakie spotykają jej siostrę, jest fakt, że zabija ona w domu pająki, a te przynoszą przecież szczęście⁴⁷. Jeszcze ktoś inny bez uszczerbku przetrwał wypadek samochodowy, co zawdzięcza interwencji UFO. Znakiem, który pozostał po owej interwencji i jest jej dowodem, są obrysy nieznanego stworzenia na zdjęciu zniszczonego samochodu⁴⁸.

Teza, iż w legendzie miejskiej jest coraz mniej zjawisk o charakterze magicznym czy „nadprzyrodzonym”⁴⁹, wydaje się wątpliwa. Nie można wyciągać pochopnych konkluzji z faktu, że np. do wątku o umarłym, który powraca z zaświatów, relatywnie rzadko docierają zbieracze legend miejskich. Ów fakt świadczyć może równie dobrze o tym, że w drodze klasycznych wywiadów folklorysty nie docierają do podobnych tekstów dlatego, że owe teksty charakteryzują się innym typem obiegu niż klasyczna legenda miejska. Chodzi o to, że do tekstu, którego świat przedstawiony za bardzo odbiega od publicznie deklarowanych światopoglądów (i który z tego względu nie nadaje się do przekazania komukolwiek), trudno dotrzeć ze względu na stosunkowo poufny charakter sytuacji wykonawczej, jakiej on wymaga.

Można przypuszczać, że wątki, do których nie docierają zbieracze legend miejskich, charakteryzują się innym typem obiegu niż „klasyczna” legenda miejska. Być może zresztą trzeba w związku z tym mówić o odmiennym gatunku. Tekst, który nadaje się do przekazania znajomemu na przystanku autobusowym, musi przecież gatunkowo różnić się od tekstu, który ze względu na swój wyjątkowo poufny charakter wymaga całkiem innej sytuacji nadawczo-odbiorczej. Motywacja magiczna pojawia się w narracjach, które są poufne w tym sensie, że naznaczone są mniejszym lub większym niebezpie-

⁴⁴ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 110.

⁴⁵ „Spirit” 2007, nr 24, s. 21.

⁴⁶ „Spirit” 2007, nr 30, s. 21.

⁴⁷ „Spirit” 2007, nr 36, s. 21.

⁴⁸ „Spirit” 2007, nr 35, s. 21.

⁴⁹ D. Czubała, *Współczesne...*, s. 245; P. Janeček, dz. cyt., s. 322–323.

czeństwem niewiarygodności. Możliwość podważenia obiektywnego statusu przekazanej wiadomości przekłada się tutaj na potencjalne podważenie wiarygodności samego nadawcy, który jest jej poręczycielem. Gatunek, który obejmuje teksty poufne, roboczo nazwać można zwierzeniem. W kręgu takich tekstów można znaleźć wszystkie obiegowe wątki, które na Zachodzie coraz rzadziej pojawiają się w legendach miejskich: „dom, w którym straszy”, „znikający autostopowicz jako umarły, który powraca na miejsce wypadku”, „dusza ofiary strasząca w miejscu dokonania zbrodni”, „znaki ostrzegające przed nieszczęściem” itp. Pośrednim dowodem na to mogą być przekazy zamieszczane w rubrykach listów od czytelników czasopism poświęconych magii czy tematyce New Age, m.in. tygodnika „Spirit”, w którym można odnaleźć wszystkie wyżej wymienione wątki. Ów dział pokazuje, że sytuację poufną w przekazie bezpośrednim można zastąpić anonimowością e-maila czy listu skierowanego do redakcji. Przekaz za pośrednictwem prasy ma w porównaniu z przekazem ustnym tę zaletę, że można się zwierzać niezliczonym rzeszom odbiorców, zachowując absolutną lub względną anonimowość (gdy nazwisko znane jest tylko redakcji).

We współczesnej mentalności ciągle jest jeszcze miejsce na magię, która daje człowiekowi poczucie doskonałego uporządkowania czy usensownienia świata, zwłaszcza w sytuacjach, których wytłumaczenie w kategorii przypadku jest niewystarczające. Magią pod względem jej zdolności wyjaśniania i tłumaczenia zachodzących zdarzeń zajmował się klasyk brytyjskiej antropologii E. E. Evans-Pritchard. Na przykładzie afrykańskiego plemienia Azande wykazał on, że magia jest w stanie udzielać swym użytkownikom odpowiedzi na pytania typu „Dlaczego określone rzeczy wydarzyły się właśnie tej, a nie innej osobie?” i „Dlaczego wydarzyły się właśnie teraz?”. W światopoglądzie magicznym na podobne wątpliwości odpowiada się przez natychmiastowe i bezbłędne wskazanie „przyczyn”, które prowadziły do takiego, a nie innego wydarzenia czy stanu rzeczy. Np. wyjaśnienie nieoczekiwanego zawalenia się dachu przez wskazanie na szkodliwą działalność termitów nie było dla badanych przez E. E. Evansa-Pritcharda osób wystarczające, w związku z czym upatrywali oni przyczyn katastrofy w czarach. Tłumaczenie związane z termitami nie było wystarczające, gdyż nie odpowiadało na pytanie, „dlaczego właśnie ten, a nie inny dach”⁵⁰. Tak samo jak ludowi Azande, również współczesnym Europejczykom magiczne wykładnie zapewniają nieraz po-

⁵⁰ E. E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, przeł. B. Luchesi, Frankfurt am Main 1988.

czucie bezpieczeństwa, poczucie kontroli nad światem. Współczesna pozytywistyczna racjonalność potrafi wyjaśnić wiele zjawisk, lecz nie zawsze potrafi odpowiedzieć na pytanie o ich sens. Ów sens zaś w naszym porządku kulturowym tłumaczony bywa często właśnie albo przez religię, albo przez magię, a bardzo często przez synkretyczny amalgamat jednego i drugiego, który potrafi w trybie natychmiastowym sprostać zapotrzebowaniu na przewidywalny kosmos.